

# カタ・ウ・パニシアッドに於けるヨーガ思想

——ヨーガの起原について (一)——

佐保田 鶴治

## 一

ヨーガ行法の起原を探ねるという場合、この行法の本質を甚だ一般的に、神がかりの修法(ekstatische Praxis)として規定するならば、ヨーガの起原を遠く印歐時代のアーリア人社会に求めることができるであろう。<sup>①</sup> それどころか、神がかり的な修法や経験というものは世界のあらゆる民族の“Zauber-Opferpraxis”や“Schamanentum”に於て見ることができるのである。印度の最も古いところでは、紀元前二五〇〇年を年代的最下限と計算されているインダス文明の出土遺品の中の印章(或は靈符)の中に、脚をヨーガ式の坐法に組んでエクスタシーに入っていると思われる神像の刻まれているものが若干ある。この神像は明かに一コのシャマンの姿を表わして

いる。<sup>②</sup> これらのシャマンの姿勢をとる神像の一つは、マールシャルをはじめとする多くの學者によつて指摘されているように、後世のシヴァ神に似た多くの特徴を示している。<sup>③</sup> 尤も、この「インダス文明」なるものは二十世に入つて行われた、Harappa, Mohenjo-daro などインダス河畔の故蹟の發掘の結果その存在が知られたもので、考古學的資料の外には、未だ解讀されない文獻らしいものが若干あるだけであるから、その宗教思想の内容をたしかめることはできないが、印度後代の印度教の中のシヴァ派の宗教思想に似たものがあつたらしいということは、いろいろな點から推測されるのである。多分、兩者の間には、歴史の表面に現われずに、庶民の日常生活の内に埋もれて、長い間うけつがれてきた傳承によるつながりがあるのであらう。

ところで、このようにヨーガの起原を呪術師の行法に求めることは學問的に妥當な態度であろうか？ たしかに、ヨーガの行法は、呪術師や祭司の神がかりに入る修法や資格獲得のための苦行などから影響をうけてはいるであろう。しかしながら、ヨーガという特定の行法の起原を祭儀や呪術に於ける「神がかり」の神事や行法に求めるのは、誤りではないにしても、起原という語の餘りにも廣義の使用に墮しているといわざるを得ない。呪術はたしかにヨーガ行法の補助因として、つまりヨーガの發生の環境の一つとしてはたらいっていることは考えられるが、これをその固有の原因と見なすことは妥當でない。われわれがヨーガというときには、たとえパタンジャリのヨーガ體系を唯一のものとは見ないまでも、特定のまとまつた觀念的及び實踐的な體系を意味しなければならぬ。この體系はその合理主義的な點、個人主義的な點に於て、祭儀や呪法の精神とは根本的に相容れないものを有っている。ヨーガの根本目的は、呪力の獲得や祭儀の達成にあるのではなくて、個人のペースナリテイの絶對的自由の達成にある。モヘンジョ・ダロ出土のかの神像も亦一コのシヤマンを表わすに過ぎないと見られる限りに於て、直ちにヨーガの起原と見なされるわけ

にはゆかないのであるが、もしこの像の示唆する宗教觀念が後世のシヴァ神をめぐるそれに酷似しているということが正しいとするならば、シヴァ神がヨーギーの神(Yogisvara or Mahayogi)とされていることから、引いてかの神像もヨーガの古い淵源を示していると主張することはできそうに思える。しかし、この場合も、シヴァ神がヨーギーの神とされたのは、ヨーガ行法がすでに完成された後のことであり、ヨーギーという語がややくずれた意義を有つに至つた時のことであることを考えれば、この主張にも見かけほどの説得力が無いことに氣づくであろう。

われわれはヨーガの起原を探ねるに當つて、もう少し限定された道をたどることにする必要がある。それには、ヨーガという語そのものがわれわれを導く一つの道標となるであろう。そこで、もしわれわれがヨーガの起原を探ねるためにヨーガという語の歴史を調べようというならば、われわれは、云うまでもなく、リグ・ヴェーダから始めなければならない。そこでは然し、ヨーガという語は未だ一定の行法體系の名稱としては用いられていない。グラスマンのリグ・ヴェーダ辭典はYogaという語に就て次のような意味と用法をかかげている――

(1) das Anschirren des Zuges oder Wagens, (2) Anschirrung, Fahrt, (3) bildlich; das Anschirren d. h. Zurüsten, in Tätigkeit setzen, (4) Unternehmung, Werk.

yoga という名詞はいうまでもなく動詞語根 yuj から由來した語であつて、上掲の yoga の語義も亦 yuj の語義から來ている。yuj の根本的な意味は、anschirren (馬に馬具をつける) anspannen (車に馬をつなぐ) ということであつて、轉じて「準備する、調製する」(zurichten, zurüsten) という一般的な意味になる。「合一する、むすむ」(vereinigen, verbinden) という意味も轉來的な用法の一つである。

以上のような由來と語義とをもつたヨーガという語が特定の行法の名稱らしい形で現われるのは、ヴェーダ文獻の中ではターイッティリーヤ・ウパニシャッドが最初である。然し、ここでは (Tait. Up. II. 4. 1) 只だ yoga という語だけが śraddhā, rita, satya, mahas 等の語と並んで出ているだけで、この語の意味を限定するようななんらの語句も添えられていない。しかし、yoga を含む上掲の五つの項目は五藏我<sup>⑤</sup>の中の ātma vijñānamayah (識所成の我) を構成する五つの部分としてあげられて

いるのであるから、この yoga は、他の śraddhā (信仰)、rita (敬虔) などと並んで、神祕的修行に必要な心理的狀態又は條件を示す語であろうと思われる。恐らくこの yoga は、ガヴァッド・ギーターの中で「このの平靜な狀態 (sama-tyam)」と定義されている yoga の意味に近い内容を有つていたのであらう。

中期ウパニシャッドの中のカタ (Katha) に至つて、yoga という語は始めて明確な定義が與えられる。「五つの知覺器官 (jñānāni) が意 (manas) とともに靜止し、覺 (buddhi) も亦動かなくなつたとき、人々はこれを至上の境地 (paramā gati) という。かように諸器官を固く執持すること (sthira indriya-dharaṇā) を人々は yoga と見なしている。云々」(Kath. Up. VI. 9-10)。この定義にれば、ヨーガとはもろもろの心理器官を抑止して、こころの働らきが外部の對象に向つて散逸しないようにする心理操作のことである。同じウパニシャッドの他のところではこの諸器官を執持する心理操作を譬喩で以て説明している。「アトマンを車主 (ratin) と知れ。肉體を車、覺 (buddhi) を御者 (sārathi)、意 (manas) を手綱と心得よ。賢者達は、もろもろの知覺器官 (indriyaṇi) を馬 (haya) とよび、諸知覺器官に關する諸對境

(viśaya) を道路 (gocara) とよんでいる」(Kath. Up. III. 34)。つまり、御者たる覺が車主たるアトマン (ātman = bhoktr. cf. Kath. Up. II. 4) のために、意の手綱を固く締めて、馬たる諸知覺器官を横路に逸れないようにするのが、ヨーガ行法だというのである。この譬喩によつてわれわれは、カタ・ウパニシャッドに於ても、リグ・ヴェーダに於てヨーガという語が有つていた原意が生きていることを知ることができるとすなわち、この譬喩はそれとなく、ヨーガという術語が馬を車につなぐという意味の語から來ていることを諷示しているのである。更にかの譬喩の意味を明かにするために、上記の個處に引きつづいて、「もしつねに張りつめたところ (yuktena manasā) を有たない、明識なき (a-vijñāna-vān) [覺] に對しては、その諸知覺器官は、あたかも驛馬<sup>かん</sup>が御者に對する如くに、不柔順である。しかしながら、つねに心をはりつめた明識ある[覺]に對しては、その諸知覺器官は、あたかも良馬が御者に對する如くに、柔順である」(III. 5-6) と説かれている。この一句の内容に就て注意すべき點は、一つの心理的狀態又は條件としての yoga の内容を sadā yuktena manasā (つねにはりつめたところ) という語で表わしているこ

とである。yuktena manasā という語はすでにリグ・ヴェーダに出ていて、グラスマンの辭書は aufmerksam と譯している。カタ・ウパニシャッドでも、この語は別の個處 (III. 8) で samanaska (besonnen) という語で書き換えられている。samanaska とは注意が散漫でない状態のことである。ところで、yuktena manasā の yukta はここで figulative に用いられているけれども、やはり「馬をつなぐ」という原意を残していると見られる。上にあげた譬喩 (III. 34) に於て、覺又は明識 (vijñāna) は御者に喩えられ、意は手綱に喩えられていた。意は samkalpa (ところをととのえて一定の方向に向わせるはたらき) のはたらきを以て、諸知覺器官を勝手に外界の對象に向わせないようにする役目をし、あだかも御者のあやつる手綱がゆるみなく張りきつてい、馬を勝手氣儘な方向に走らせないのに似ている。それ故に、yukta は「ひきしめられた」とか、「ピンとはられた」とかいいう原意を有ち、轉じて「用意のある」「油斷のない」「かまえをもつた」の意味に用いられるに至つたのである。ヨーガの心理操作は強度の意志的緊張を必要とするものであつて、少しでも油斷をすれば、忽ち心の集中、統一がみだれ、ヨーガ的狀態が頽落し去るものである。

このことをカタ・ウパニシャッドは、「この際(ヨーガの状態にある時)人は不放逸(apramatta)となる。何故かといえば、ヨーガは生滅〔しやすい〕ものであるから」(VI. 11)と戒しめている。<sup>⑦</sup>

以上のべた如く、カタ・ウパニシャッドの記事によつて、ヨーガという名稱が元とリグ・ヴェーダの yoga という単語にもとづくもので、馬を車につなぐという原意に連想的関連を有つていたことがわかる。このことは同時に、ヨーガと名づけられた行法が元來正統派バラモン<sup>⑧</sup>の社會内で形成されたことを物語るものでもあろう。とはいつても、カタ・ウパニシャッドに於けるヨーガ行法が單に意(意識を統制するはたらきをする器官であつて、意志と思考をかねている)を以て五官のはたらきを抑制するという修行だけに止まつていたと考へてはならない。ヨーガ行法は當時すでに、古典ヨーガでいう pratyahara (制官)よりも高次の心理操作と神祕的體驗とを具えていたのである。

ちぎに引いた Kath. Up. VI. 10 では「五つの知覺器官が意とともに靜止し、覺も亦動かなくなつた時、人々はこれを至上の境地という」と説いて、ヨーガの心理操作が單に意を以て諸知覺器官を抑止するだけに終らない

で、覺の靜止にまで及ぶことを示しているが、この心理操作に關係する諸器官を低次から高次への順序に従つて配列したものが、カタの中に二つのやや違つた形で出てゐる。ここでは「AよりもBは上にある(para)」という語で表わされた、下から上への序列に於て次のような項目が列擧されている。

- (A) indriyāṇi → arthah → manas → buddhiḥ → ātmā  
 mahān → avyaktam → puruṣaḥ (Kath. III. 10-11)  
 (B) indriyāṇi → manas → sattvam → mahān ātmā →  
 avyaktam → puruṣaḥ (Kath. VI. 7-8)

この系列は、その中に心理的とはいえない項目をも含んではゐるけれども、神祕的體驗の「登り路」を圖式的に示したものであつて、ヨーガ行者の内面的經驗に於て次第に深く内面化してゆく主觀の縦斷面を描いたものであることは疑えない。<sup>⑨</sup> このことは同ウパニシャッドの他の所で明瞭に語られている。「賢者は語(yac)を意のうちに拘制すべし(yacchet)。(次に)この意を智我(jñāna-ātman)のうちに拘制すべし。〔更に〕この智を大いなる我(ātma mahān)のうちに拘制すべし。〔最後に〕これ(tad)を寂靜なる我(sānta-ātman)のうちに拘制すべし。」(III. 13)「拘制すべし(yam)という語は「執持」

(dhāraṇā: VI. 11) という語によつて表わされるものと同一の心理的手續を表現しているに相違ない。つまり、下位の心理器官のはたらき又は心理状態が直接上位の心理器官の作用又は状態によつて抑制され、克服されて、その中へ取りこまれてしまふところの過程を示しているのである。さて、この拘制の關係を矢じるしで示し、その關係でつながれている諸項目を列擧して見ると

(C) Vāc → manas → jñāna-ātma = jñāna → ātma māhān = tat (mahat) → śānta-ātma

となるが、一見して誰しもこの系列が上記の二つの系列(A)(B)に酷似していることに氣づくであろう。その間に項目の名稱のちがいや、目數の上の出入は多少あるが、その差異を立入つて調べてみると、結局はこれら三つの系列が全く同一種のものであることを知るのである。先ず、(A)(B)の *indriyaṇi* (諸器官) が (C) で *vāc* (發語器官) となつてゐるのは、まさに註釋家のいう如く、*indriyaṇi* の代表として *vāc* が出されているのである。第二項目として、(A)系系だけが *artha* になつてゐるのは、誤傳の疑が濃い。*buddhi* (A) と *sattva* (B) とが同一であるのは周知のことである。<sup>⑩</sup> *jñāna-ātma* と *buddhi* の類同も亦 *jñāna* = *vijñāna* とすれば容易に理解

し得ることである(註⑥參)。avyaktam (A. B) と śānta-ātma との類同に就ては、後に示すように、この圖式の意味の解明によつて納得することができようであらう。

そこで、われわれは改めてこの圖式の意味を考えて見ることにしよう。すでに述べた如く、これらの項目は、ヨーガ的行法の實踐に於て、意識の外部的な段階から漸次に内部へ向つて深度を深めてゆく過程を分析して、それを階層的に示したものである。このいわゆる「登り路」の段階に於て、下のものはその上にあるものによつて抑止され、克服されて、その中へとこまれてしまふということが、ヨーガ的實踐の體驗内容をなしていることは、Kath. Up. III. 13 の「拘制」(yam) という用語から明かになつた。然るに、これらの系列の諸項目の中には、古典ヨーガや數論の用語には見當らないものが若干ある。先ず、(C)系列の *jñāna-ātman* という項目が *buddhi* に類同さるべきものであることには疑いの餘地は無いが、然しどうしてここで *buddhi* の代りにかかる名稱が擇ばれたかに就ては検討の必要がある。我々の第一に氣づくことは、(第三)の系列に於て最後の三項目にすべて *ātman* という語がついてゐることである。この *ātman* という語を substantive に解するならば、ここに

多我が考えられていることになつて、甚だ不合理な觀を呈するばかりでなく、他の系列との對比上差間違を生ずることになる。ところが、古いウパニシャッドあたりでも、アートマンという語は實體的な存在を意味せず、只だ主觀的或は内面的な狀態又は存在を表わすにすぎないのである。<sup>⑧</sup> *jñāna-ātman* の *ātman* も亦この意味で用いられているのであつて、*jñāna* という段階が *manas* などよりもより内面的な狀態又は存在であることを示すために附加せられているのである。面白いことに、この個處で *jñāna-ātman* が次上の *ātma mahān* の内へ拘制せられる時には、單に *jñāna* とあつて *ātman* なる語が省かれてい、次の *ātma mahān* も次の *sānta-ātma* に對する時には *tat* と記されている。このことは *ātman* という語が、下なる項目に對して上なる項目がより、内面的であるという相對的關係を示すために用いられていることを示すものと解し得る。それ故に、*jñāna-ātma* は、*jñāna* すなわち *buddhi* を内容とする心理段階が *manas* のそれに比べていつそう内面的な狀態又は存在であることを示しているのである。この關係はかの五藏説に於て、*mano-mayā ātmā* (意所成我) の内面に *viñāna-maya ātmā* (識所成我) があるとされているのと一致する。後

の八支ヨーガの體系にのぞめてみると、*manas* を *viñāna-ātma* の中に拘制するというのは、*pratyāhara* の次の段階に入つたことであらう。さて、外的諸器官や意が一應の存在性を有しながら、やがてその上の段階の中へ解消してゆくように、*viñāna-ātma* も亦その上の *ātma mahān* (or *mahān ātmā*) の中へ止揚されて解消し去るはずである。*ātman* がもし實體的存在であるとすれば、かかることはあり得ないはずである。果して、*jñāna-ātma* はその次上の *mahān ātmā* の内に拘制されることを語る段では、單に *jñāna* と記されている。それは、*mahān ātmā* との關係の上では、*jñāna-ātma* の方がより外面的であるからである。それでは、*jñāna-ātma* よりも更に内面的な狀態又は存在であるべき「大いなる自我」(*mahān ātmā* or *ātma mahān*) とはどんなものであらうか？この項目に相當するものは古典ヨーガにはない。<sup>⑨</sup> この語に就ての印度註釋家や歐洲學者の解釋はまちまちであつて、どれもわれわれを納得させるに足りない。それというのも、それらの解釋はいずれも *ātman* という語を *substantive* に解したのみならず、「大いなる自我」なるものがヨーガの内的經驗に關連して持ち出されていることを忘れてゐるからである。われわれはここ

で、「大いなる自我」なる項目が「智我」(jñāna-ātma)と「寂靜我」(śānta-ātma)の間に介在して、ヨーガ的體驗の深い内面の層を表わしているということを念頭におかなければならない。そういう立場から觀察すると、この語の意味の探求の上で最も有力な手がかりがカタ・ウパニシャッドそのものの中に見出される。「人がよつて以て夢と覺醒の兩狀態を追認識する (anupaśyati) とそのものである大いなる遍在的自我 (mahāntam vibhūm ātmānam) をさとして、智者は悲しまない。およそ、この蜜の味いて (經驗主體) で、身近かな個人的生命なる自我を (ātmānam jīvam antika) 過去と未來の支配者であると知るものは、それより後は不安を感じることが無い。」(Kaṭh. Up. IV. 4-5) この句の中の「大いなる遍在的自我」を前の「大いなる自我」と同じものと見るのは、用語の類似の上から無理ではないと思われるが、そうすると、「大いなる」(mahān) ということは「遍在的」(vibhu) ということと同義であることが明かになり、更に「大いなる自我」とはそれによつて人が夢と覺醒の兩方の狀態を追認識するところの、日常的經驗を超えた高い意識性のものであることがわかる。又後半の一句は、この「大いなる自我」なるものが、一方では日常

經驗の享受者として身近かな個人的主觀であると同時に、他方ではヨーガの體驗に於て過去と未來の支配者という神的存在として自らを實現することを語っている。以上のように性格づけられた「大いなる自我」という觀念は、それがもともとヨーガ的體驗に基いて形成されたものであることを考え合わせる時、容易に理解することができる。すなわち、「大いなる自我」はあくまでも個人主觀内の體驗又は心理狀態であるという意味に於て「身近かな個人的生命としての自我」であるが、同時にそれは現在のみならず過去、未來の存在をも支配し得るほどの神的存在であり、又遍在的なものである。遍在的(vibhu)とは、この自我なるものが單に主觀内在の存在で無いことをいうのであろう。ここまで辿つてくる時、我々は、ウパニシャッド神祕思想家が「大いなる自我」とよんだ神祕的體驗が今日の宗教心理學でいう“cosmic consciousness”<sup>⑧</sup>に相當するものではないかということに氣づくのである。cosmic consciousness というのは、偶然にか又は長い間の神祕的修行の後に、突然に起る神祕的な意識體驗である。この意識體驗に於て、人は自我が宇宙へ向つて限りなく擴大してゆくことを意識すると同時に、自己と天地の唯一絶對な生命と



の間の久遠のつながりを發見する。かかる體驗の後は、自己の靈魂の永遠性に對する確信が残るばかりで無く、自れの周圍の光景がこれまでとは全くかわつてゐることに氣づく。萬物はすべて神的榮光に輝き、どんなにつまらないものでも永遠の生命と意味をもつたものに變貌してゐるのである。かような體驗はすべての神祕思想家が必ず遭遇するはずのものであるが、然しそれは神祕的體驗の終着驛ではない。ヨーガの神祕思想家も亦、「大いなる自我」の段階を透過していつそう内面的な境地に進み入らざるを得ない。これが「寂靜我」(śānta-ātma)とよばれるものである。この時「大いなる自我」は「寂靜我」に對比して、より外面的な地位に墮してゐるから、「自我」とよばれる權利を失う。カタ・ウパニシャッドの作者は、この「拘制」せられるものとしての「大いなる自我」をば單に tat (このもの) としかよんでゐない。この中性三人稱單數の代名詞は mahat を代理するものと思われる。mahat は古典ヨーガや數論では buddhi と同一視されるが、その理由は明かで無い。恐らく、mahat は原始ヨーガに於ては深い神祕的體驗を意味した語であつたが、數論形而上學の體系の中では適當な位置を見出し得ないままに、buddhi と同一視され

るに至つたのであらう。カタ・ウパニシャッドの作者はかの最後にして最高の神祕的體驗の境地を「寂靜我」と名づけたが、この境地は、もはやあらゆる意識的經驗が終息した、いわゆる言語道斷・心行所滅の世界である。これこそヨーガ的心理操作の終着驛であり、アートのマン中のアートマン即ち最も奥深いパースナリテイの内景である。それはかの五藏説に於ける最後の藏「歡喜所成我」(ātma ānandamayāh) に相當するものであらう。古いウパニシャッドの作者や佛教徒も、この心識寂靜の世界が眞の福祉に充ちてゐることを知つてゐた。古典ヨーガでは無想三昧 (asamprajāṭrah, samādhi) とよばれるものが今の「寂靜我」の境地に對應すると思われる。ところで、(○)系列に於ける「寂靜我」の項に對應する項を他の二つの系列 (AB) の中に求めると、そこでは avyaktam (未顯現) という名の項目が見出される。「寂靜我」と「未顯現」とは同一内容のものであらうか？ それとも全く別の内容を有つた項目なのであらうか？ 人はややもすれば、かの avyaktam を直ちに數論體系中の avyaktam と類同しようとする。然し、そのような試みは、かの系列圖形の全體的意味を見失わせるばかりでなく、avyaktam の上に更に puruṣa が置かれてゐる所

以を説明することができないであろう。それでは、両者が同じ内容を表示しているのならば、何故に「寂靜我」は「未顯現」とよばれたのであろうか？　すでに述べた如く、かの系列はヨーガの修行に於ける神祕的「登り路」を示したものであるが、意を以て外的器官を拘制することと始まる心理操作は平靜明らかな知的過程を経て上昇しつつ、最後にいかなる意味の意識性をも絶した境地に達する。これが一方では「寂靜我」と名づけられた。かかる境地をその内容の點から規定するならば、そこにはわれわれの日常的經驗の内容に比べられるような雑多性(Mannigfaltigkeit)は全く見出されないで、只だ渾沌として非顯露(unmanifest)な状態があるだけであると考えられる。かかる理解に基いて「未顯現」という名稱が生れたのであろう。「未顯現」はここでは數論に於けるような天地未剖、萬物未分化の状態をいうのではなく、只だ物として名づけたまでのない無限定、非顯露な心的状態に名づけたまでのことなのである。そこには數論に於けるような形而上學の意味は無い。

さて、(C)系列は「寂靜我」を以て完結するのであるが、他の二系列に於ては「未顯現」の上に更に「神我」(purusa)が加えられている。「神我」はウパニシャッド

に早くから現われている概念で、新しいウパニシャッドでは唯一最高の人格神を意味する。但しこの神は世界を超越すると同時に萬物に内在するものとして考えられている。ヨーガ行者は「未顯現」の段階に於て一旦自己の個人的意識の消滅を體驗した後、自己の内にあつて而かも自己ならざる至高絶對な神を直觀し、その神に於て不滅の生命を味得するのである。カタ・ウパニシャッドの作者はこのことを「拇指ほどの大きさの神我があつて、内奥の自我として常に生類の心臓の内に潜む。これを堅忍不拔のこころを以て、自己の肉體から引き出すこと、草莖からその髓を抜き出すようにせよ」(Kath. Up. VI. 17)といっている。(A), (B)の系列はもともと神祕的體驗の分析に基いたものではあるが、體驗の單純な描寫に終始せず、それに存在論的な思辨をも加えているのである。avyaktam という表現は, 'santa-atma' という表現に較べて、存在性の匂いをより多く含んでいる。それ故に、この表現はやがて體驗の「登り路」の省察が一轉して「降り路」すなわち宇宙論的思辨にうつる轉回の手がかりとなつたのであろう。

以上のべたところで明かなように、カタ・ウパニシャッドに現われている三つの系列は元來ヨーガ的經驗の分

析的省察の結果である。それは數論の分出論的體系とは根本的にちがった意味を有っているばかりでなく、數論の影響下に成つたものとも思われない。むしろ、これらの系列の思索の内に潜在的に含まれている存在論的傾向を強めてゆく方向に於て、數論的宇宙論の發生が考え得られるのである。(A), (B) の二系列はこの意味で純粹に經驗分析に止まろうとする(C)系列から數論的分出論に移ろうとする中間狀況を示していると見る事ができよう。

本論文に於て私は限られた資料に基いて、ヨーガ行法が系統的には、バラモン正統派の流れを酌むものであること、數論形而上學がヨーガの神祕思想から出たものであることを論證しようとした。然し、これだけの論證では勿論、所期の結論を得るには不充分である。ましてや、ヨーガの起原を全面的につかもうとするならば、更に多くの正統派文獻の外に廣く佛教、ジャイナ教等の資料をもあきらめなければならぬであらう。

(昭和三四・九・一〇)

註① cf. S. N. Dasgupta: *Yoga Philosophy*, Calcutta 1930, p. 66.

② cf. J. W. Hauer: *Die Anfänge der Yogapraxis*, Stu-

ttgart 1922, S. 4.

③ 兩脚を前に曲げ、兩足を組み合せて又は兩踵を對して坐るといふ、いわゆるヨーガ的坐法をとる像は今までに五つ發見されているようであるが、その中の三つは同一系統に屬し、他の二つは他の一系統をなしているように見える。第一類の三つの像は *The History and Culture of the Indian People*, Vol. I, "The Vedic Age," Pls. VII, 4, 5, 6. にまとめて載せられている。第二類に屬する二つの像は J. Marshall: *Mohenjo-daro and the Indus Civilization*, London 1931, Pls CXVI, 29, CXVIII, 8 に據つてゐる。兩者の相異について述べることは省略する。

④ 上記の第一類に屬する像の中で特に *The Vedic Age*, Pl. VII, 4 = Marshall: *ibid*, Pl. XII, 17 は最も顯著な、この神像とシヴァ神との類似性を示している。(一) ヨーギ的姿態(yogāsana)。(二) 三方に面して顔をめぐらし(tri-mukha)。(三) 多くの獸類にとりまかれてゐること(pasūpati)。(四) 頭に動物の双角をつけた冠を頂くが、その中央にそびえる頭巾とともに、三叉の形をなしていること(triśūta)。(五) penis erectus など。Cf. J. Marshall: *op. cit*, pp. 52-6, *The Vedic Age*, pp. 186-7, E. Mackey: *The Indus Civilization*, London 1935, pp. 70-1.

⑤ 五藏我とは、周知の如く、我(atman)即ち人間のパーソナリティを分析的に觀察して、五重の容器から成るものとして表象したものである。それらはより外部的なものからかざると(1) puruṣa 'narasamayāḥ (=śāstra ātmā),

(2) *ātma prāṇamayah*, (3) *ātma manomayah*, (4) *ātma vijñānamayah*, (5) *ātma ānandamayah* — の五つであり、各藏はそれぞれ五つの部分から成つてゐる。ちなみに、五藏 (*pañca-kōśa*) という術語は *Maitri Up.* VI. 27 に始つて出づる。

- ⑥ *Cf.* *Bhagavad-gītā* II. 48. 又同書の II. 53 には「もし汝の覺 (*buddhi*) にして、もろもろの教説によりてみだされても、散動することなく、疑惧するところなくして、三昧に安住する時んば、汝はヨーガを得べし」(*yogam avāpsyasi*) という句があるが、この句の中の「覺」(*buddhi*) がかの五藏説の中の *ātma vijñānamayah* と同じものであるとするならば、ヨーガがその一部としてあげられるゆえんが理解せられるであらう。その上で、*buddhi* = *ātma vijñāna-mayah* の證據としては、*Kaṭh. Up.* III. 13 の *jñānātman* が心理器官配列の序列に於て *manas* の次に位する點に於て *ātma mano-mayah* の次に位する *ātma vijñāna-mayah* に類同せられ得る点、而して *jñānātman* はやはり序列の上から *Kaṭh. III. 10* の *buddhi* と類同し得られるということを示摘することができる。又 *Kaṭh. III. 5-6* の *Vijñānavān* をシメンカラは *buddhi* の形容詞と見づける。更に *Kaṭh. III. 3* では *buddhi* が御者に喻えられているのに對して、III. 9 では *vijñāna* が同じく御者に喻えられているから、*Vijñāna* = *buddhi* という公式も可能である。

- ⑦ *Prabhava-apyayau* を生滅しやすのの意味に解したのは

シメンカラ註の主旨に従つたのである。然しドイツセンに従つて、ヨーガの心境に於て、新しい内面的世界が生れて、古い外的世界が減び去るの意味に解することもできぬ。*Cf.* P. Deussen *Sechzig Upanishads des Veda*. Leipzig 1897. S. 286.

- ⑧ カタ・ウパニシヤッドの成立年代は明かでない。古く見る人は、紀元前五〇〇年とし、新しく見る人は、紀元後四世紀とする。紀元後四世紀といへば、ヨーガ・ストラサを成立していたこともあり得る。ヨーガという語はすでにパーニニの頃に特定の行法體系を標示するに至つたことを示唆するやうな典據もある (*Cf.* Dhātupāṭha IV. 48: 'yuj samādhanu' S. Dasgupta: *A History of Indian Philosophy*, vol I, p. 226). 又 *Kautilya* の *Arthaśāstra* (I. 2) と *Śāṅkhya* の *Ānvikṣiki* (哲學) の中々 *Lokāyata*, *Sāṃkhya* と並んで *Yoga* があげられている。この兩書の年代に就ても明かでない點があるが、パーニニの年代は紀元前三〇〇年を降ることはあるまいと考えられている。

- ⑨ この系列の上に直ちに數論思想の淵源を見ようとするのは輕卒のそしりを免れないであらう。この系列は、明かにそこに規定してあるように、下から上への序列である。それは數論の二十五諦の系列のような上から下への存在展開の序列を示さないで、神秘的體驗の登り路を示している。シメンストンもすでに「この系列が『vikāra theory』の圖式ではなくて、ヨーガに關係した『upward path』を表わしたものであることを見抜つてゐる」(E. H. Johnston: *Early*

Saṁkhya, London 1937, pp. 25, 82)°。尤も、カタ・ウパニシヤットのかの系列が既成の数論の影響によつて成立したのか、それともこれらのヨーガ的系列の方が数論の *vikāra theory* の先驅となつたのか、に就てはにわかに結論を上げようではない。

- ⑩ 五つのインティヤは *indriya* というが *vāc, cakṣus, śrotra, prāṇa, manas* の四つがあげられるが最も普通であるが *vāc* は *manas* の二つだけを計えあげる場合もある。例へば *Bṛhad. Up. I. 5. 3* は宇宙創造の時の一節類として *manas, vāc, prāṇa* の三つをあげている。 *prāṇa* は五つの氣のひとであるから、器官としては内官たる *manas* と對する外官として *vāc* だけがあげられている。

- ⑪ *Cf. E. H. Johnston: Early Saṁkhya, London 1937, p. 50. J. A. B. van Buitenen: Studies in Saṁkhya, J. A. O. S. 1957, pp. 95 f.*

- ⑫ かの五藏説の五重の *ātman* も今のやうな意味、即ち今日の語では *personality* というほどの意味に解すべきである。拙稿「ウパニシヤットの解釋學的研究」立命館文學第七八號、第八三號参照。

- ⑬ ヨーガ・スートラでは *mahān atmā = satva-mātra = mahat = buddhi* とわれているが、これはバタニシヤリが、できる限り、ヨーガの心理學的な *hierarchy* を数論の展開論の體系に合致せしめようとする意圖からなした會通だと思われる。

- ⑭ 例へば *ātmani mahati prathamaje (Sāṅkara), kartari mahati ātmani (Rāmānuja), mahati...ātmani mahākāraparīte (Digambara)*, 「大いなる我とは個人の中に潛入したブルニヤに外ならぬ」(*Cf. Oldenberg: Die Lehre der Upanishaden etc., Göttingen 1923. S. 198*)° 「大なる我は宇宙靈のひとである」金胎 (*Hiranyagarbha*) 轉じ相續する」*Cf. Deussen: Philosophie der Upanishad's Leipzig 1899, S. 181*

- ⑮ *Cf. W. James: The Varieties of Religious Experience 31. printing, New York 1919, pp. 398 f. E. Underhill: Mysticism (4. ed.), London 1912, pp. 232 f.*

- ⑯ シンボルでは *MBh. XII. 118* は *mahat* は *'Sāṁkhya scheme' の中で ātmakāra の代りに置かれ、buddhi に格替するものではないと主張している (E. H. Johnston: Early Saṁkhya, London 1937, p. 49)*°。彼は又 *mahā ātman* は *atman jīva* 或は *prāṇa* である、*bhūta-ātman* とは異り、輪廻する部分とは獨立な *'animating principle of the individual (or the corporeal being)'* であつたと考へている (*Johnston: op. cit., p. 50*)

- ⑰ 例へば「福祉 (*ka*) は虚空 (*kha*) であり、虚空は福祉である」(*Chānd. Up. IV. 10.4*)° 「ブハニヤは心の靜澄 (*saṁprasāda*) の境地に於て樂したた後云々」(*Bṛh. Up. IV. 3. 15*)° 「變化止息」寂靜として (*santa*) 安樂なる境地」(*Dharmapada v. 368, 381*)